

Globethics Repository



Menyantuni Sejarah Dalam Ijtihad

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Journal volume
Authors	Heriyanto
Publisher	IAIN Purwokerto
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-12 03:17:12
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/234662

**MENYANTUNI SEJARAH DALAM IJTIHAD:
Telaah Kritis Kaidah “Al-‘Ibrah bi ‘Umūm al-Lafẓi Lā Bi Khuṣūṣ al-Sabab”**

Heriyanto

*Universitas Sains Al-Qur'an Wonosobo
Jl. Raya Kalibeber Km 03 Mojotengah Wonosobo
Email: hierry87@gmail.com*

Abstrak

Fokus kajian ini paling tidak akan membahas problem *historical approach* dalam kajian hukum Islam, yang mana penulis lihat dari perspektif kaidah usul fikih “*al-‘ibrah bi ‘umūm al-lafẓi lā bi khuṣūṣ al-sabab*”. Asumsinya, kaidah tersebut telah mendorong pemahaman keagamaan yang bersifat *text oriented*, sehingga pendekatan sejarah yang digagas oleh beberapa pemikir hukum Islam kontemporer belum juga menuai signifikansinya dalam kajian yang dilakukan. Bahkan pemberlakuan kaidah ini secara rigit akan menegasikan *asbāb al-nuzūl* dari kajian ilmu-ilmu al-Qur'an. Dalam kajian ini penulis menilai kaidah tersebut lebih dipahami sebagai dogma teologis dari pada sebagai langkah metodologis dalam kajian hukum Islam. Sehingga eksplorasi aspek historisitas wahyu menjadi terabaikan.

Kata kunci: *sejarah, ijtihad, kaidah, teks, asbāb al-nuzūl*

Abstract

Focus of this study discusses the problem of historical approach in the study of Islamic law, which the author refers to the basic principles of *usul fikih* “*al-‘Ibrah bi ‘umūm al-lafẓi lā bi khuṣūṣ al-sabab*”. The assumption is that the rules have been pushed the religious understanding based on text orientation. Therefore, the historical approach initiated by some contemporary thinkers of Islamic law had not yet reaped its significance in studies conducted. Moreover, the application of these rules will be rigidly negated the *asbāb al-nuzūl* from the study of qur'anic science. In this study the author assesses that the rules are more understood as a theological dogma than as a methodological step in the study of Islamic law, so that the exploration of aspects of historicity has been neglected.

Keywords: *history, ijtihad, rule, text, asbāb al-nuzūl*

A. Pendahuluan

Wacana *insidād fī al-bāb al-ijtihād* (tertutupnya pintu ijtihad) yang muncul dalam diskusi fikih,¹ diakui atau tidak pada akhirnya menyulitkan Islam sendiri dalam berinteraksi dengan manusia. Islam berubah menjadi agama yang kaku dan menutup diri dari perkembangan zaman yang ada. Kajian hukum Islam sebenarnya memiliki

potensi untuk selalu berevolusi dan terus berkembang sesuai tuntutan zaman, akan tetapi pada realitanya kerangka teoritik yang dibangun oleh para pakar *uṣūliyyūn* justru lebih banyak menggunakan nalar *bayānī*.² Metodologi *uṣūlī* yang sebenarnya membuka peluang lebar terhadap pengembangan hukum Islam dipaksa tunduk di bawah dominasi *sacredness of text* (kesakralan teks) yang

telah mengalami proses hermeneutis panjang dari muslim generasi awal.³

Sebagaimana disinyalir oleh Ābid al-Jābirī, geliat *bayān* tersebut semakin tampak jelas dengan adanya pengaruh pemikiran al-Syāfi'i yang mendasarkan ijtihad pada empat pilar utama, yakni Al-Qur'an, Sunnah, Ijmak, dan Qiyas.⁴ Keempat sumber ijtihad ini sama-sama menggunakan pendekatan *istidlāl* (pencarian dalil) dan beorientasi pada teks (wahyu). Situasi intelektual para pemikir muslim pada era klasik tersebut kemudian melahirkan diktum-diktum usul fiki yang *text oriented*.

Bahkan formulasi beberapa kaidah fikih pun terkadang sangat menonjolkan dimensi otoritas teks. Hal tersebut sebagaimana dapat kita lihat dalam sebuah kaidah; "*al-'ibrah bi 'umūm al-lafẓila bi khusūs al-sabāb*" (yang dipertimbangkan dalam proses *istidlāl* adalah keumuman lafaznya, bukan kekhususan sebab). Kaidah ini secara tidak langsung telah memisahkan teks dari konteks sejarahnya. Seberapapun penting *asbāb al-nuzūl* dan *asbāb al-wurūd*, dengan kaidah tersebut upaya apapun terhadap pengkajiannya akan dipandang sebelah mata dan tidak menuai signifikansinya dalam pengkajian hukum Islam. Padahal al-Wāhidī justru menilai penggunaan *asbāb al-nuzūl* dalam kegiatan interpretasi al-Qur'an bertujuan agar kesimpulan-kesimpulannya tidak lari dari konteks *siyāq al-qisṣah* (konteks narasi) dan proses penurunannya.⁵ Akan tetapi kebanyakan ulama faktanya lebih mengakui prinsip keumuman lafaz tersebut dari pada kekhususan sebabnya.⁶

Berangkat dari problem dikotomik di atas, penulis merasa tergugah untuk melakukan telaah lebih lanjut dan kajian kritis terhadap kaidah tersebut, sehingga dapat ditemukan signifikansi dan relevansinya terhadap pendekatan sejarah dalam pengembangan kajian hukum Islam. Kajian ini paling tidak akan menyoal beberapa topik relevan yang akan penulis bahas dalam

fragmen-fragmen selanjutnya dengan memakai beberapa pendekatan yang menurut penulis relevan dalam kajian ini.

B. *Asbāb al-Nuzūl* dalam Perspektif Filsafat

Satu teks dengan teks yang lain selalu memiliki dimensi dan ruang yang berbeda-beda dan tidak dapat dilepaskan dari realitas pengalaman manusia. Al-Qur'an sebagai teks (baca: *naṣṣ*) agama tentu juga demikian, sama-sama memiliki audien (*mukhāṭab*) dan situasi atau kondisi (*muqadā al-hāl*) tertentu. Sehingga penurunannya mengalami tahapan panjang selama kurang lebih 23 tahun.⁷ Hal tersebut tidak jauh berbeda dengan kitab-kitab *Samāwi* lain yang turun sebelum al-Qur'an. Dalam perspektif al-Farūqī, wahyu tidak lain merupakan *ittiṣālāt al-samāwiyyah* (komunikasi-komunikasi langit).⁸ Sehingga manusia, dalam penggalan sejarah tertentu selalu menjadi obyek dari komunikasi tersebut, atau manusia juga bisa disebut sebagai audien dari *Kalāmullāh*.

Jadi, sebenarnya antara al-Qur'an dan realitas pengalaman manusia merupakan satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Realitas pengalaman itulah yang nantinya akan terekam dalam diktum *asbāb al-nuzūl* sebagai peristiwa yang mengilhami sebuah ayat diturunkan. *Asbāb al-nuzūl* menjadi satu-satunya akses untuk menyelami fakta-fakta sejarah lahirnya sebuah teks. Oleh karena itu dalam mendefinisikan *asbāb al-nuzūl*, para ulama banyak yang menambahkan kriteria "*ayyāma wuqū'ihī*" (di saat terjadinya peristiwa),⁹ agar peristiwa yang disinyalir sebagai "*asbāb*" benar-benar memiliki relevansi dengan ayat al-Qur'an yang turun.

Sementara relasi teks dan peristiwa yang menjadi penyebabnya, secara filosofis memiliki titik tekan yang berbeda. Bagi orang yang meyakini bahwa hukum kausalitas¹⁰ merupakan sebuah keniscayaan, maka relasi antara

teks dan peristiwa *asbāb al-nuzūl* akan bersifat pasti dan niscaya. Artinya peristiwa yang dialami manusia yang kemudian menjadi sebab turunnya sebuah ayat memang benar-benar telah mempengaruhi dan menggerakkan kehendak Tuhan untuk menurunkan sebuah ayat. Sehingga antara keduanya akan memiliki hubungan yang implikatif (*ta'sīriyyah*).

Lain lagi dengan al-Ghazālī, dalam teori kausalitas revisinya,¹¹ yang menyatakan bahwa hubungan sebab-akibat hanya mungkin dan tidak pasti, maka relasi teks dengan peristiwa akan dianggap sebagai hubungan yang tidak niscaya. Dengan tegas ia menyatakan bahwa hubungan sebab-akibat hanya bersifat asosiatif (*iqtirāniyyah*).¹² Oleh karena itu, antara ayat dan peristiwa yang terjadi belum tentu dapat dianggap sebagai relasi sebab-akibat yang saling mempengaruhi dan pasti. Dalam perspektif ini, sebuah peristiwa yang terjadi sebelum sebuah ayat diturunkan dari langit, walaupun memiliki signifikansi dan relevansinya dengan kandungan ayat, namun peristiwa tersebut tidak bisa dikatakan sebagai satu-satunya sebab yang mempengaruhi ayat tersebut turun. Dengan kata lain konstruk kausalitas dalam filsafat seseorang pada akhirnya akan menentukan cara pandanganya terhadap posisi *asbāb al-nuzūl* dalam proses penafsiran Al-Qur'an.

C. Formulasi Literal Penegasan Universalitas Wahyu

Al-Qur'an maupun hadis, sebagai sebuah wahyu yang diperuntukkan bagi manusia tidaklah muncul dalam ruang yang kosong. Artinya, kedua subtansi wahyu tersebut secara tidak langsung telah berdialog dengan manusia dan kondisi lingkungan sosial yang melingkupinya. Realitas pengalaman manusia yang bersifat antroposentris tersebut seringkali menjadi pendorong (*al-bā'is*) turunnya sebuah wahyu, yang

kemudian kita kenal dengan istilah *asbāb al-nuzūl* untuk Al-Qur'an dan *asbāb al-wurūd* untuk hadis.

Munculnya kaidah "*al-'ibrah bi 'umūm al-lafzila bi khusūs al-sabāb*" (yang dipertimbangkan dalam proses *istidlāl* adalah keumuman lafaznya, bukan kekhususan sebab) yang digaungkan oleh mayoritas ulama,¹³ baik dalam kajian ulumul Qur'an maupun usul fikih, sebenarnya bertujuan untuk menegaskan sisi universalitas wahyu. Jika asumsi penetapan syarak didasarkan pada sebab-sebab turunnya ayat ataupun sebab munculnya sebuah hadis, dikhawatirkan wahyu tidak dapat menjangkau kepentingan seluruh umat manusia di bumi ini, dikarenakan sebab-sebab tersebut bersifat regional, hanya terjadi di Arab. Oleh karena itu kaidah tersebut muncul sebagai manufer intelektual dari para ulama untuk menjamin universalitas wahyu.

Sebagaimana diungkapkan oleh Syahrur dalam komentarnya tentang *asbāb al-nuzūl*, ia menyatakan bahwa jika pembacaan al-Qur'an harus didasarkan pada konteks sosio-historis, maka al-Qur'an akan kehilangan sifat universalitasnya.¹⁴ Implikasi dari pendekatan ini akan berujung pada penegasian *asbāb al-nuzūl* dari kajian ilmu-ilmu al-Qur'an.

Sebagai akibatnya, kekhususan sebab yang ada pada peristiwa yang dialami manusia, yang kemudian menjadi stimulus dan penyebab langsung diturunkannya sebuah ayat –atau sering disebut dengan istilah “konteks” suatu ayat– telah dinegasi dan tidak difungsikan secara maksimal dalam kajian-kajian yang dilakukan. Walaupun demikian, dalam kajian tafsir, *asbāb al-nuzūl* justru dianggap akan banyak memberikan manfaat bagi para *mufasssir*. Al-Zarqānī pernah mengatakan bahwa mengetahui sebab akan memberikan pengetahuan terhadap perkara yang disebabinya.¹⁵ Namun, sebesar apapun manfaat dari pengetahuan *asbāb al-nuzūl*, dengan

adanya kaidah "*al-‘ibrah bi ‘umūm al-lafzila bi khusūs al-sabāb*", maka secara normatif, eksplorasinya dalam kajian hukum Islam tidak akan berimplikasi apapun terhadap kesimpulan-kesimpulan hukum yang dihasilkan.

Problem dua paradigma di atas sebenarnya terletak pada pengakuan prinsip otonomisasi teks. Syahrur sendiri—sebagaimana ditulis oleh Abdul Mustaqim¹—menganggap bahwa teks al-Qur'an adalah korpus yang otonom, sehingga menyebabkan penolakan terhadap *asbāb al-nuzūl* dan menganggapnya tidak penting. Sementara ulama yang pro-*asbāb al-nuzūl* menganggap bahwa teks al-Qur'an tidaklah otonom (deotonomisasi teks). Al-Qur'an tidak mungkin dapat dipahami dengan baik tanpa mempertimbangkan konteks. Prinsip ini berangkat dari kenyataan bahwa al-Qur'an tidak turun sekaligus, akan tetapi berangsur-angsur.¹⁶

Asumsi bahwa dalam meresepsi wahyu harus didasarkan pada keumuman lafaz-nya, secara tidak langsung akan menghantarkan kita pada tekstualitas tingkat dewa dalam memahami *naṣṣ-naṣṣ syar'i*. Diakui atau tidak kaidah *al-‘ibrāh bi ‘umūm al-lafzi* pada kenyataannya akan melahirkan analisis yang bergantung pada teks, bukan konteks. Seberapa penting pun sebab-sebab turunnya wahyu, kaidah tersebut akan mengharuskan kita meninggalkan kekhususan sebab dan kembali pada keumuman lafaznya, karena yang dipertimbangkan adalah apa yang ada dalam teks. Hal-hal yang berada diluar teks hanya digunakan sebagai informasi tambahan dalam memahami teks.

Penulis menilai bahwa munculnya kaidah tersebut merupakan representasi nalar *bayāni* yang pernah menghegemoni situasi intelektual muslim generasi awal, sehingga wacana yang berkembang dalam kajian keislaman cenderung bersifat tekstual. Maka wajar saja jika kaidah ini secara tidak sengaja telah melakukan sebuah alienasi historis dalam

proyek penafsiran al-Qur'an. Aspek-aspek "historisitas wahyu" akan sangat dibatasi dalam penerapannya.

D. Teologi Sebagai Pra-Konsepsi Ka'idah

Teologi sebagai sistem akidah tentu akan berpengaruh besar terhadap aktifitas berfikir manusia pada tahap-tahap selanjutnya. Sebagai filsafat yang dihayati dalam kehidupan, teologi akan menjadi landasan akidah yang kemudian selalu diterapkan dalam sendi-sendi kehidupan manusia. Implikasi ini merupakan hasil dari proses asimilasi pengetahuan dan horizon seseorang. Maksudnya, penulis memandang bahwa konsepsi teologis yang dibangun para *mutakallimīn* pada realitanya akan mempengaruhi pemikiran-pemikiran lain di luar pemikiran teologi. Bahkan terkadang dalam pemikiran tafsir pun banyak yang disisipi pemikiran pemikiranteologi.¹⁷

Apa yang dilakukan oleh seorang pemikir hukum (*mujtahid*), baik dengan menggunakan pendekatan tekstualis maupun kontekstualis, sebenarnya bertumpu pada letak perbedaan wahyu (teks) dan akal (rasio) dalam epistemologinya, dimana dalam teologi "akal" manusia selalu diperdebatkan tentang kemampuannya mengetahui baik dan buruk.

Orang yang menganggap wahyu di atas segala-galanya, maka akan cenderung bersikap lebih tekstualis dan hati-hati. Ia tidak akan berani melampaui otoritas teks yang dibawa oleh seorang Nabi. Hal ini karena asumsinya akal tidak akan mampu menemukan sebuah kebenaran. Sementara orang yang memosisikan akal di atas wahyu pemikirannya akan lebih bebas, radikal dan cenderung kontekstualis. Perdebatan sengit tentang kedudukan wahyu dan akal dalam menentukan baik dan buruk, bisa dikatakan merupakan embriologi munculnya dua pendekatan tersebut yakni tekstualis dan kontekstualis.

Penulis tidak bermaksud membawa kajian ini ke ranah teologi, namun perlu digaris bawahi bahwa dalam tradisi pemikiran Islam –termasuk pemikiran tafsir dan hukum Islam– faktanya selalu berangkat dari kesimpulan teologis. Hal ini juga bisa kita lihat dalam pemikiran tokoh kontemporer seperti Nasr Hāmid Abū Zayd, sebelum menyusun kerangka epistemologi penafsirannya, Abū Zayd terlebih dahulu melakukan analisis teologisnya dengan menyatakan bahwa al-Qur'an sebagai fenomena sejarah (*zahirah tarīkhiyyah*) adalah bagian dari perbuatan Tuhan (*af'āl al-ilāhiyyah*).¹⁸ Perbuatan Tuhan jika sudah terealisasi dalam sejarah, maka harus tunduk pada peraturan sejarah.¹⁹ Di sini tampak sekali bahwa Abū Zayd menghendaki dalam mengkaji hukum-hukum yang terkandung dalam al-Qur'an harus mempertimbangkan konteks sosio-historisnya, dan statement tersebut terbangun dari konstruksi teologi yang telah ia simpulkan terlebih dahulu.

Maka wajar jika George Makdisi juga mengklaim kesimpulan-kesimpulan hukum al-Syāfi'i tidak hanya bernuansa legal saja, namun juga berdimensi teologis. Artinya penegasan al-Syāfi'i terhadap sentralitas teks suci dan penempatan kedua sumber hukum yang diwahyukan (al-Qur'an dan hadis) sebagai acuan dasar bagi semua hal yang mungkin dan akan terjadi merupakan refleksi teologis dalam pemikirannya. Sementara konsepsi sul fiki yang digagas al-Syāfi'i dalam karyanya *al-Risālah* telah merepresentasikan konstruk teoritik teologi hukum (*juridical theology*) dalam pemikiran hukum Islam,²⁰ yang mana akan berujung pada penegasan otoritas teks dalam prosedur penemuan hukum Islam.

Dari paparan tersebut paling tidak dapat penulis katakan bahwa teologi memegang peranan penting dalam konstruksi epistemologi seorang ulama sebagai pra-pemahaman ijtihad.

Kecenderungan tekstual maupun kontekstual sangat bergantung pada kesimpulan pemikiran teologinya. Sehingga geliat nalar *bayānī* yang dikritik oleh Ābid al-Jābirī sebenarnya bermuara pada nalar teologi masyarakat arab pada saat itu yang enggan menempatkan akal sebagai penentu hukum (*al-syāri'*) melainkan lebih berorientasi pada dalil-dalil *naql* (al-Qur'an dan hadis). Meskipun mayoritas golongan *Salaf* banyak yang tidak setuju dengan kajian teologi (ilmu kalam),²¹ namun pengakuan mereka terhadap otoritas tunggal tentang eksistensi wahyu dalam menyari'atkan sebuah hukum merupakan aktifitas pemikiran kalam. Sehingga tidak berlebihan kiranya penulis katakan bahwa wacana tekstual merupakan sebuah implementasi teologis yang muncul dalam ranah ijtihad. Kemunculan kaidah "*al-'ibrāh bi 'umūm al-lafẓilā bi khusūṣ al-sabab*" juga terpengaruh oleh konstruk teologi mayoritas ulama pada saat itu.

E. Alienasi Historis

Secara prinsip, dalam penafsiran al-Qur'an, *asbāb al-nuzūl* pada dasarnya dipahami sebagai salah satu media untuk mendukung kegiatan interpretasi teks Al-Qur'an. Namun, walaupun mengenal kajian *asbāb al-nuzūl* –yang dapat dijadikan konteks sosio-historis– faktanya penafsiran-penafsiran yang datang dari warisan era klasik dan pertengahan lebih menekankan pada pendekatan linguistik. Buktinya banyak tafsir-tafsir yang kita kenal sekarang selalu mengawali analisisnya dengan *tahlīl al-lafẓi* (analisa bahasa). Sejauh pengamatan penulis penyebutan *asbāb al-nuzūl* ketika menafsirkan suatu ayat hanya sebagai informasi tambahan. Kalaupun ada yang menceritakan tentang kisah-kisah *asbāb al-nuzūl*-nya, hal itu sebatas informasi faktual saja. Tidak kemudian dilakukan dialog bagaimana realitas tersebut telah mendorong suatu ayat diturunkan.

Abdul Mustaqim dalam disertasinya menilai hal tersebut sebagai tindakan yang kurang apresiatif dari para *mufasssir* terdahulu terhadap pendekatan sosio-historis, ia menyatakan bahwa dalam tafsir-tafsir klasik dan pertengahan terkadang memang disertakan analisis *asbāb al-nuzūl*, namun hal itu masih sebatas informasi mengenai kasus-kasus partikular yang dianggap menjadi latar belakang turunnya ayat. Selain itu, para *mufasssir* terdahulu juga kurang tajam ketika memberikan analisis antara teks ayat dengan konteks historis. Artinya, dialektika teks dan konteks saat itu tampak kurang diapresiasi secara baik.²² Relevansi penilaian Abdul Mustaqim ini dapat kita lihat dengan munculnya *tren* penulisan riwayat-riwayat *asbāb al-nuzūl* yang terpisah dari karya-karya tafsir klasik. Pemisahan ini telah menunjukkan sikap mayoritas ulama yang memandang keumuman lafaz lebih diutamakan dari pada kekhususan sebab, sehingga menyebabkan penafsiran yang ada lebih menonjolkan dimensi formulasi literal kebahasaan.

Hal ini nampaknya juga disayangkan oleh M. Quraish Shihab, ia menganggap selama ini pemahaman *asbāb al-nuzūl* hanya menekankan pada konteks “peristiwa”-nya. Padahal, *asbāb al-nuzūl* menurut Shihab tidak dapat dilepaskan dari tiga unsur pembentuknya, yakni; peristiwa, pelaku, dan waktu. Ia menilai bahwa kaidah “*al-‘ibrāh bi ‘umūm al-lafzi*” yang dipegang oleh mayoritas ulama, telah menyebabkan konteks “pelaku” dan “waktu” dalam kajian *asbāb al-nuzūl* menjadi diabaikan.²³ Sehingga menyebabkan terjadinya alienasi historis dalam penafsiran al-Qur’an.

Agaknya Shihab justru lebih cenderung setuju dengan para ulama yang menyatakan; “*al-‘ibrāh bi khusūs al-sabab*”. Akan tetapi ia mengharuskan penerapan kaidah minoritas ulama²⁴ tersebut harus memperhatikan konteks “waktu”, karena jika tidak, ia menjadi

tidak relevan untuk dianalogikan.²⁵ Lebih lanjut ia menawarkan analogi yang dibangun hendaknya tidak terbatas pada logika formal, yang selama ini banyak mempengaruhi para fukaha. Tetapi, analogi yang lebih luas dari itu, yang menekankan aspek kemaslahatan sebagai pendekatannya. Dengan pemahaman qiyasyang semacam itu, pengertian *asbāb al-nuzūl* dapat dikembangkan sebagai realitas kondisi sosial pada saat al-Qur’an diturunkan.²⁶

Lain lagi dengan Kiai Sahal Mahfudz, ia menganggap adanya alienasi historis dan pendekatan yang tekstual dalam fikih adalah terjadi karena kesalahan penerjemahan ka’idah. Kaidah “*al-‘ibrāh bi ‘umūm al-lafzilā bi khusūs al-sabāb*” sering diterjemahkan begini; “Yang menjadi perhatian di dalam menetapkan hukum fikih adalah rumusan (tekstual) suatu dalil, bukan sebab yang melatarbelakangi turunnya ketentuan (dalil) tersebut”. Menurutny, mengartikan “*lā*” dengan makna “bukan” sebagaimana terjemahan di atas adalah salah. Sebab, menurut Kiai Sahal, “*lā*” dalam kaidah tersebut maknanya adalah; “bukan hanya”; karena “*lā*” tersebut merupakan “*lā ‘aṭaf*” bukan “*lā istidrāk*”. Jadi, menurut Kiai Sahal pendekatan sejarah dalam pengkajian hukum Islam tetap menjadi pertimbangan penting dan utama. Terjemahan kaidah tersebut yang benar adalah; “Suatu lafaz (kata atau rumusan redaksional sebuah dalil) yang umum (*‘amm*), *mujmal*, maupun *mutlak* (yang berlaku umum) harus dipahami dari sudut keumumannya, bukan hanya dari latar belakang turunnya suatu ketentuan”.²⁷

Tawaran mutakhir dari Kiai Sahal ini telah merepresentasikan retorika-dialektik-nya sebagai seorang ulama salaf dalam upayanya meng-*counter* anggapan sebagian orang yang menyayangkan tekstualitas fikih. Sehingga, wacana pembaharuan fikih menurutnya kurang tepat. Baik usul fikih maupun *qawā'id al-fiqh* tidak perlu dirubah dan diganti. Yang

perlu dilakukan adalah pengembangan kaidah-kaidah tersebut untuk menjadikan fikih tetap relevan dengan tuntutan zaman.²⁸

F. Dimensi Sosio-Antropologis Dalam Q.S. al-Nisa' : 59

Lahirnya ijtihaddalam tradisi fikihtidak lain merupakan sebuah upaya konkrit dari para ulama dalam menjawab permasalahan-permasalahan hukum yang tidak dibicarakan dalam *naṣ-naṣ syar'i*. Basis epistemologi ijtihad pada dasarnya bertumpu pada ketentuan-ketentuan yang ada dalam al-Qur'an dan Sunnah, sebagaimana kita tahu dalam al-Qur'an dinyatakan:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا.

"Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul-Nya, dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (al-Qur'an) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya."

Signifikansi dari ayat di atas sebenarnya adalah ajaran tentang mekanisme dan metodologi penemuan hukum yang harus dipegangi oleh seorang mujtahid. Bahkan dalam ayat jelas dikatakan bahwa alur dan mekanisme pemecahan masalah hukum yang demikian merupakan sebaik-baiknya takwil. Para mufassir banyak yang berpendapat bahwa makna "takwil" dalam ayat tersebut hanya sebatas akibat, tempat kembali, atau balasan.²⁹ Akan tetapi, secara obyektif, pokok bahasan ayat tersebut adalah dinamika penentuan hukum suatu perkara yang diperselisihkan. Oleh karena itu tidak

berlebihan kiranya jika memaknai kata "*aḥsanuta'wīlā*" sebagai proses penemuan hukum-hukum syarak(ijtihad) yang ideal. Dalam ayat inilah al-Qur'an secara eksplisit telah menegaskan basis epistemologi hukum Islam yang harus menjadi prinsip-prinsip ijtihad.

Lalu bagaimanakah ijtihad yang ideal itu? Mengacu pada ayat tersebut, prosedur penemuan hukum yang diajarkan oleh al-Qur'an harus dimulai dari realitas pengalaman manusia. Potongan ayat "*fa in tanāza'tum fi syay'in*" merupakan sebuah pengalaman yang dialami manusia, yang kemudian diperselisihkan terkait masalah hukumnya. Jadi, ayat ini paling tidak dapat dipahami sebagai pijakan teoritis kajian hukum Islam yang berbasis sosio-antropologis. Maksudnya, tujuan yang ingin dicapai dalam ayat ini tidak lain adalah untuk mendapatkan solusi dan pemecahan atas permasalahan hukum yang diperselisihkan manusia. Oleh karena itu, di sinilah aspek-aspek kemanusiaan muncul sebagai bahan pertimbangan hukum. Sehingga kajian hukum yang dilakukan akan banyak berbicara tentang esensi sebuah masalah bagi kehidupan manusia.

Pengembalian terhadap al-Qur'an dan Sunnah dalam ayat tersebut menurut penulis merupakan sebuah langkah verifikatif untuk menentukan nilai kelayakan sebuah hukum yang ditetapkan. Langkah verifikatif ini bukanlah upaya yang bergantung pada teks saja, namun lebih dari itu. Figur seorang Nabi Muhammad yang diwakili oleh kata "*al-Rasūl*" dalam ayat tersebut tentu tidak bisa begitu saja dimaknai dengan teks hadis. Dinamika kehidupan sosial seorang Rasul yang meliputi segala aspek interaksinya dengan manusia seharusnya dapat dieksplorasi lebih jauh dalam kajian hukum yang dilakukan. Dari celah inilah seorang mujtahid dituntut untuk melakukan sebuah kontekstualisasi yang didasarkan

pada realitas pengalaman seorang Rasul selama kurang lebih 23 tahun. Konsep sunnah yang terdiri dari *qawliyyah*, *fi'liyyah*, dan *taqririyyah*, pada akhirnya akan dipahami sebagai potret sejarah kehidupan seorang Rasul yang dapat dijadikan rujukan verifikasi seorang mujtahid dalam proses penemuan hukum. Aspek sejarah penurunan wahyu, baik al-Qur'an maupun hadis, dalam tataran ini telah menuai signifikansinya untuk dikaji lebih jauh dan dieksplorasi lebih dalam. Sehingga mengharuskan usul fikih tidak boleh diberlakukan rigid dan kaku dalam proses ijtihad hanya karena pengaruh retorika dalam kaidah "*al-'ibrāh bi 'umūm al-lafzi lā bi khusūṣ al-sabāb*" yang memunculkan ketakutan teologi dalam menggali aspek kesejarahan al-Qur'an.

G. Pendekatan Sejarah: Peluang dan Tantangannya

Dalam dinamika pemikiran hukum Islam yang berkembang sampai saat ini, telah banyak lahir para pemikir yang mengusung berbagai gagasan untuk menyegarkan kembali terhadap pemahaman hukum Islam. Dengan jargon "solizamkan" (*sālīh li kulli zamān wa makān*), secara tidak langsung al-Qur'an telah digiring memasuki babak baru dalam ranah interpretasi pemikiran keagamaan yang cenderung memakai pendekatan yang lebih mutakhir dan bervariasi karena tuntutan perkembangan sosial. Ditengah-tengah dinamika perkembangan varian-varian pendekatan tersebut, *historical approach* (pendekatan sejarah) termasuk salah satu dari beberapa pendekatan yang banyak digandrungi oleh para pemikir.

Abid al-Jābirī dan Izzat Darwaza dengan teori "*tartīb nuzulī*" (tafsir kronologis)-nya, Mahmoud M. Toha dengan teori evolusi syari'ahnya, Nashr Hamid Abu Zayd dengan *al-masyrū' al-istiksyāfi*-nya, serta Fazlur Rahman dengan *double movement*-nya, para pemikir tersebut pada prinsipnya

menekankan pendekatan historis dalam memahami al-Qur'an. Artinya, upaya ideal yang bisa kita lakukan untuk mengembangkan kajian hukum Islam adalah dengan melakukan kontekstualisasi terhadap aspek-aspek kesejarahan al-Qur'an, sehingga kasus dan permasalahan kontemporer yang muncul dapat dicarikan solusi dan rujukan hukumnya dari sana.

Namun, secemerlang apapun gagasan para pemikir tersebut dalam mengusung pendekatan sejarah, menurut penulis tetap tidak akan menuai signifikansinya secara ideal selama umat muslim masih memberlakukan kaidah "*al-'ibrāh bi 'umūm al-lafzi lā bi khusūṣ al-sabāb*" secara rigid dan kaku. Karena bagaimanapun implikasi dari retorika kaidah tersebut telah menyebabkan perilaku-perilaku tekstual dan fundamentalis berkembang dengan subur dalam tubuh Islam. Umat Islam secara mayoritas lebih memandang kaidah tersebut sebagai "dogma teologis" dari pada sebuah "metodologi" usul fikih.

Hal ini agak terbukti, pada kasus beberapa pemikir diatas, faktanya banyak yang berakhir tragis; seperti Mahmoud M. Toha yang dihukum gantung oleh pemerintah Sudan, Nashr Hamid Abu Zayd yang diusir dari tanah kelahirannya (Mesir), Fazlur Rahman yang ditentang oleh oposisi fundamentalis India yang didukung Ayyub Khan, kasus-kasus tersebut telah menunjukkan bagaimana perilaku-perilaku tekstual masih begitu sangat mendominasi situasi intelektual muslim bahkan sampai saat ini.

Sebagaimana yang telah penulis jelaskan sebelumnya, dari sisi filsafat kita akan terbentur dengan kausalitas ala Ghazālian, yang memandang sejarah (peristiwa penyebab ayat) sebagai relasi yang tidak kausal. Maksudnya, antara peristiwa yang terjadi dengan ayat yang turun dalam gagasan kausalitas al-Ghazāli belum tentu mempunyai hubungan yang erat dan implikatif.

Sehingga pengkajian hukum yang didasarkan pada aspek sejarah tidak dapat dibenarkan secara filosofis. Maka wajar, jika al-Ghazālī lebih tertarik dengan konsep *ta'wīl* intuitif-nya dari pada berbicara tentang *asbāb al-nuzūl*.³⁰

Disamping itu kita juga dihadapkan dengan ajaran *Islamic occasionalis*³¹ dan *eternalitas (qadīm)*³² al-Qur'an yang telah mengakar kuat dalam teologi Islam khususnya Asy'ariyah. Dua ajaran tersebut secara tidak langsung telah mereduksi dan mengecilkan makna penting sejarah dalam pengkajian hukum Islam karena memandang sejarah adalah skenario yang sudah ada semenjak al-Qur'an itu ada.

Di sini, apa yang disampaikan oleh M. Quraish Shihab tentang *timing* sejarah dan tawaran Kiai Sahal tentang penerjemahan kata "*lā*" dengan arti "bukan hanya" sebagaimana yang telah penulis jelaskan di depan, agaknya menarik untuk dikaji lebih lanjut. Sebab gagasan tersebut jelas akan menuai relevansi yang signifikan terhadap pendekatan sejarah dalam kajian hukum Islam. Paling tidak langkah tersebut akan membuka peluang yang semakin luas terhadap reinterpretasi aspek-aspek kesejarahan al-Qur'an maupun hadis untuk merealisasikan jargon al-Qur'an yang "solizamkan".

Jika cara pembacaan sejarah versi M. Quraish Shihab dan Kiai Sahal ini tetap tidak berhasil untuk mengembangkan kajian hukum Islam yang bernuansa kontekstual, maka tidak ada jalan lain kecuali dengan melakukan reformulasi retorika kaidahnya. Artinya kita butuh formulasi literal yang lebih fresh dan menjangkau keseluruhan aspek, sehingga jangan sampai kaidah-kaidah fikih yang kita pegangi justru menghilangkan potensi hukum Islam sendiri untuk berkembang.

H. Penutup

Sebagai sebuah kaidah *Uṣūliyyah*, "*al-‘ibrāh bi ‘umūm al-lafẓi lā bi khusūṣ*

al-sabāb" muncul karena beberapa alasan yang fundamental. Filsafat sebagai basis epistemologi merupakan alasan yang paling masuk akal untuk menjelaskan kenapa mayoritas ulama lebih cenderung memilih kaidah ini dalam memahami al-Qur'an. Relasi antara al-Qur'an dan realitas pengalaman manusia secara filosofis membentuk dua *mainstream* yang berbeda, bagi sebagian orang yang menganggap kausalitas sebagai sebuah keniscayaan maka keduanya (baca: al-Qur'an dan sejarah) sebenarnya merupakan satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Analisisnya pun tidak akan meninggalkan sejarah sebagai satu-satunya rekam jejak al-Qur'an yang dapat dirujuk ketika menghadapi permasalahan baru yang muncul.

Sementara dalam perspektif kausalitas ala Ghazālī, teks dan sejarahnya belum tentu memiliki hubungan yang erat. Pandangan ini menilai antara sejarah (peristiwa penyebab ayat) dan ayatnya sebagai relasi yang tidak kausal. Maksudnya, antara peristiwa yang terjadi dengan ayat yang turun dalam gagasan kausalitas al-Ghazālī belum tentu mempunyai hubungan yang erat dan implikatif. Sehingga pengkajian hukum yang didasarkan pada aspek sejarah tidak dapat dibenarkan secara filosofis.

Di sisi lain, munculnya kaidah "*al-‘ibrāh bi ‘umūm al-lafẓi lā bi khusūṣ al-sabāb*" menurut hemat penulis merupakan representasi nalar *bayāni* yang pernah menghegemoni situasi intelektual muslim generasi awal, sehingga wacana yang berkembang dalam kajian keislaman cenderung bersifat tekstual (*text oriented*).

Penulis juga menilai bahwa kemunculan kaidah "*al-‘ibrāh bi ‘umūm al-lafẓi lā bi khusūṣ al-sabāb*" juga terpengaruh oleh konstruk teologi mayoritas ulama pada saat itu. Yang mana hal itu ditandai dengan berkembangnya ajaran *Islamic Occasionalism* dan *eternalitas* al-Qur'an.

Dua ajaran tersebut secara tidak langsung telah mereduksi dan mengecilkan makna penting sejarah dalam pengkajian hukum Islam karena memandang sejarah sebagai sebuah skenario yang sudah direncanakan oleh Allah sejak lama, sehingga pengkajiannya akan dianggap tidak penting.

Untuk menyantuni pendekatan sejarah dalam ijtihad, alternatif yang dapat kita lakukan adalah memahami kembali bagaimana sebenarnya al-Qur'an berbicara tentang dimensi historisitas teks dalam penetapan sebuah hukum, artinya dimensi sosio-antropologis yang penulis bahas sebelumnya sebenarnya telah membuka peluang bagi siapapun untuk mengeksplorasi sejarah al-Qur'an secara maksimal.

Catatan akhir:

¹ Mengenai tertutupnya pintu *ijtihad* ini, Wael B. Hallaq justru tidak mengakuinya. Menurutnya walaupun secara dominan Islam telah kehilangan spirit *ijtihad*, namun di sana-sini masih ada orang yang melakukan *ijtihad*. Lihat: Wael B. Hallaq, "Was the Gate of Ijtihad Closed?" dalam *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 16, Tahun 1984, hlm. 3-41.

² Istilah "*bayānī*" ini menurut M. Abid al-Jābirī merupakan trend pemikiran yang menggunakan metode *istidlāl* (penggalan dalil) dengan acuan *naṣ* (teks) sebagai sumber utamanya, sehingga *ijtihad* yang muncul lebih didominasi oleh kajian teks dan kebahasaan. M. Abid al-Jābirī, *Bunyāh al-'Aql al-'Arabī*, cet. 2 (Beirut: Markāz Dirāsāt al-Wahdah al-'Arabīyyah, 2009), hlm. 13.

³ Khaled Abou El Fadl justru menganggap bahwa penyebab stagnasi hukum Islam adalah hanya tentang metodologi dan kerangka epistemologinya, hal ini kemudian menyebabkan hukum Islam tidak dapat berdialog dengan realitas yang semakin berkembang. Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford: Oneworld, 2001), hlm. 171.

⁴ Al-Jābirī, *Bunyāh al-'Aql*, hlm. 22-23.

⁵ Al-Wāhidī, *Asbābu Nuzūl Al-Qur'an*, cet. 1 (Mesir: Dār al-Kutub al-Jadīd, 1969), hlm. 4-5.

Selain itu kita juga dapat menerapkan apa yang ditawarkan oleh M. Quraish Shihab, tentang pembacaan *timing* sejarah, maupun penerjemahan kata "*lā*" versi Kiai Sahal, yang keduanya jika dilakukan dengan baik maka akan melahirkan kajian hukum yang berbasis sosio-antroposentris. Namun, hendaknya kajian tersebut tetap harus mengacu pada koridor-koridor tertentu yang berjalan pada prinsip; "*al-muhafadah 'ala al-qadīm al-sālih wa al-akhzu bi al-jadīd al-aṣlah*". Hal ini bertujuan untuk mengcounter pendekatan sejarah agar tidak terlalu mengesampingkan aspek-aspek keumuman teks. Karena sikap yang terlalu ekstrim terhadap aspek sejarah justru akan menghasilkan analisis yang *a historis*.

⁶ Umar bin Abdul Azīz al-Syelkhānī, *Mabāhis al-Takhsīs, 'Inda al-Uṣūliyyīn*, cet. 1 (Yordania: Dār Osāma, 2000), hlm. 295-296.

⁷ Dalam istilah "*ulūm al-Qur'an*" penurunan Al-Qur'an yang dilakukan secara berangsur-angsur dan bertahap tersebut disebut "*Munajjaman*". Lihat: Abdullah al-Zarkāsyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'an* (Kairo: Dār al-Turās, 1957), I: 228.

⁸ Ismail Rajjal-Farūqī, "Huqūq Ghayr al-Muslimīn fī al-Dawlah al-Islāmiyyah: Al-Awjuh al-Ijtima'iyyah wa al-Ṣaqāfiyyah," dalam jurnal *Al-Mustim al-Mu'āsir*, No. 264, Tahun 1981, hlm. 23.

⁹ Mengenai definisi terminologis tersebut, lihat: Jalāluddīn Abi Abd. Rahman al-Suyūthī, *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl*, (Beirut: Mu'assasah al-Kutub al-Ṣaqāfiyyah, 2002), hlm. 8. Al-Zarqānī menambahkan bahwa maksud dari "*ayyāma wuqū'ihī*" adalah harus terjadi pada zaman Nabi. Muhammad Abd. Adzim al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, cet. 1 (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1995), I: 89.

¹⁰ Kausalitas dalam istilah Islam disejajarkan dengan pengertian "*sababiyah*". Kausalitas di sini maksudnya adalah "prinsip-prinsip yang menyatakan bahwa segala peristiwa memiliki sebab". Lihat: Muhammad Baqir al-Shadr, *Falsafatunā: Dirāsah Maūdū'iyyah fī Mu'tarak al-Sira', al-Fikr al-Qā'im baina Mukhtalāf al-Tayyārāt al-Falsafiyyah wa Khaṣah*

al-Falsafah al-Islāmiyah wa al-Māddiyah al-Diyāliktīyah (al-Markisiyyah) (Beirut: Dār al-Ta'aruf al-Maṭbū'at, 1989), hlm. 261.

¹¹ Pada mulanya al-Ghazālī sebenarnya mengakui prinsip kausalitas sebagai dasar logika manusia. Lihat: Abu Hāmid Muhammad al-Ghazālī, *al-Iqtisād wa al-I'tiqād*, cet. 1 (Beirut: Dār Kutaiba, 2003), hlm. 46-47. Namun, dalam perkembangan pemikirannya, al-Ghazālī merevisi sendiri teorinya tersebut dengan mengajukan teori *al-'ādah*, yakni apa yang disebut sebab (*cause*) dan apa yang biasa disebut akibat (*effect*) adalah tidak lain hanya sebatas kebiasaan (*al-'ādah*) yang dipahami sebagai keniscayaan alamiah oleh para filosof. Lihat: Abu Hāmid Muhammad al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, Sulaiman Dunya (ed.), cet. 4 (Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1966), hlm. 239.

¹² Abu Hāmid Muhammad al-Ghazālī, *al-Mustasfā* (Mesir: al-Maṭba'ah al-Amīriyyah, 1902), I: 94

¹³ Mengenai pembahasan kaidah yang disepakati oleh mayoritas ulama di atas dapat dilihat dalam: Umar bin Abdul Azīz al-Syelkhāni, *Mabāhiṣ Takhṣiṣ*, hlm. 295-296.

¹⁴ Muhammad Syahrūr, *Nahwa Uṣūl al-Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī*, cet. 1 (Damaskus: al-Ahālī, 2000), hlm. 93-94.

¹⁵ Al-Zarqāni, *Manāhil al-'Irfān*, I: 91.

¹⁶ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2012), hlm. 160.

¹⁷ Mengenai hal itu, kita dapat merujuk pada karya Fakhrudīn al-Rāzi, *Mafātih al-Ghaib*. Ketika menafsirkan *ta'awuz* saja ia sudah banyak berbicara tentang teori *kalām harfī* dan *kalām naṣṣī* versi Asy'ariyah. Lihat: Fakhrudīn al-Rāzi, *Mafātih al-Ghaib*, cet. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), I: 27. Dalam karya tafsir al-Alūsī juga banyak yang menyoal teologi, hal ini bisa kita lihat dalam penafsiran al-Alūsī terhadap Surat al-Baqārah ayat 7, di mana dimensi yang diangkat adalah teologi, dengan melakukan kritik terhadap pemikiran *Mu'tazilah*. Lihat: Mahmud al-Alusi, *Rūh al-Ma'āni* (Beirut: Dar Ihyā' al-Turāṣ al-'Arabī, t.t.), I: 131-134. Bandingkan dengan penafsiran Zamakhsyari terhadap Surat al-Baqārah ayat 7 tersebut. Lihat: Zamakhsyari, *al-Kasasyāf 'an Haqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, cet. 1 (Riyad: Maktabah Ubaikan, 1998), II: 164-169.

¹⁸ Naṣr Hāmid Abu Zayd, *al-Naṣ wa al-Sultah wa al-Haqīqah; Irādātu al-Ma'rīfah wa Irādātu al-Haymanah*, cet. 4 (Beirut: Markāz al-Ṣaqafī al-'Arabī, 2000), hlm. 75.

¹⁹ Abu Zayd, *al-Khiṭāb wa al-Ta'wīl*, cet. 1 (Beirut: al-Markāz al-Ṣaqafī al-'Arabī, 2003), hlm. 205.

²⁰ George Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West: With Special Reference to Scholasticism* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990), hlm. 12 dan 15.

²¹ Muhammad bin Abd. Al-Wahhāb al-'Aqyāl, *Manhāj al-Imām al-Syāfi'ī Fī Isbat al-Aqīdah*, cet. 1 (Riyad: Adlwa' al-Salaf, 1998), I: 74-79. Mengenai ketidaksepakatan tersebut dalam mazhab Malikiyyah pernah berkembang wacana penolakan terhadap kesaksian para *mutakallimīn* (teolog), menurut mereka kesaksian para teolog tidak dapat diterima dalam Islam, sebab teolog dianggap sebagai pembuat *Bid'ah* dan *Ahl al-Ahwā'* (penurut hawa nafsu). Lihat *Ibid*, hlm. 140.

²² Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir*, hlm. 183-184.

²³ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, cet. 31 (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2007), hlm. 89.

²⁴ Minoritas Ulama' tersebut adalah: Imam Mālik, al-Mazāni, dan Abū Tsaur. Lihat: Ahmad bin Abdurrahīm al-Iraqī, *al-Ghaūts al-Hāmi'*, cet. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), II: 335

²⁵ Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, hlm. 89.

²⁶ *Ibid*, hlm. 90

²⁷ KH. MA Sahal Mahfudz, *Nuansa Fiqh Sosial*, cet. 2 (Yogyakarta: LKiS, 2012), hlm. 51.

²⁸ *Ibid*, hlm. 52.

²⁹ Ibnu Katsīr, *Tafsīr Al-Qur'an al-'Azīm*, cet. 1 (Beirut: Dār Ibnu Hazm, 2000), hlm. 502.

³⁰ Al-Ghazālī pernah ditanya tentang manfaat kenapa ayat harus diakhirkan menunggu peristiwa terjadi jikalau memang ayat-ayat tersebut berbicara tentang konsep yang umum? Ia menjawab; "Kenapa kalian menganggap pengakhiran tersebut tidak ada manfaatnya? Padahal Allah Swt lebih tahu tentang manfaatnya. Dan kenapa kalian mencari manfaat dari pekerjaan-pekerjaan Allah Swt? Padahal itu merupakan hak Allah Swt, terserah Dia membebaskan taklif kapanpun sesuai keinginanNya. Allah tidak dimintai pertanggung jawaban atas apa yang Dia kerjakan." Lihat Abu Hamid Muhammad al-Ghazālī, *al-Mustasfā*, II: 60-61. Jadi jelas, dalam filsafat dan teologi al-Ghazālī sejarah diposisikan sebagai peristiwa yang telah diketahui oleh Allah lebih dulu, yang mana pandangannya tersebut telah merepresentasikan penolakannya terhadap penafsiran yang didasarkan aspek kesejarahan Al-Qur'an.

³¹ Ajaran *Okasionalisme* adalah bentuk kepercayaan adanya intervensi langsung dari Tuhan pada semua kejadian yang ada di alam.

Asy'ariyah kemudian mengembangkan kepercayaan ini dalam teori atom (*māẓhab al-zurriyyah*) mereka. Lihat Osman Bakar, "Konsepsi Atomistik tentang Alam dalam Teologi Asy'ariyah" dalam *Tauhid dan Sains: Esai-esai tentang Sejarah dan Filsafat Sains Islam*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994), hlm. 89-113.

³² Istilah *qadīm* (eternal) sering dilawankan dengan *ḥadīs* (temporal), secara etimologi kata *qadīm* berarti sesuatu yang mendahului, jika disandarkan kepada Allah Swt maka maknanya adalah Dzat yang mendahului segala sesuatu. Ibnu Mandzur, *Lisān al-'Arab* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.t.), hlm. 3552. Dalam teologi Asy'ariyah, *kalāmullāh* dianggap sebagai sifat yang melekat pada dzat, sehingga Al-Qur'an juga harus dipandang *qadīm* jika Allah juga *qadīm*. Lihat Abu Hāmid Muhammad al-Ghazālī, *al-Iqtisād*, hlm. 92.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Alūsī, Mahmud. *Rūh al-Ma'āni*. Beirut: Dār Ihyā' al-Turās al-'Arabī, t.t.
- Al-'Aqyāl, Muhammad bin Abd. Al-Wahhāb. *Manḥāj al-Imām al-Syāfi' fī Isbat al-Aqīdah*. Riyad: Adlwā' al-Salaf, 1998.
- Bakar, Osman. "Konsepsi Atomistik tentang Alam dalam Teologi Asy'ariyah" dalam *Tauhid dan Sains: Esai-esai tentang Sejarah dan Filsafat Sains Islam*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1994.
- Fadl, Khaled Abou El. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. Oxford: Oneworld, 2001.
- Al-Farūqī, Ismāil Rajī. "Huqūq Ghayr al-Muslimīn fī al-Dawlah al-Islāmiyyah: Al-Awjūh al-Ijtīmā'īyyah wa al-Saqafīyyah", dalam *Jurnal al-Muslim al-Mu'āṣir*, 264, 1981.
- Al-Ghazālī, Abu Hāmid Muhammad. *al-Iqtisād bi al-'Itiqād*. Beirut: Dār Kutāiba, 2003.
- _____. *Tahāfut al-Falāsifah*, Sulaiman, Dunyā (ed). Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1966.
- _____. *al-Mustasfā*. Mesir: al-Matba'ah al-Amīriyyah, 1902.
- Hallaq, Wael B. "Was the Gate of Ijtihad Closed?" dalam *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 16, 1984.
- Al-Irāqī, Ahmad bin Abdurrahīm. *al-Ghaūts al-Hāmi'*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004.
- Al-Jābirī, M. Abid, *Bunyāh al-Aql al-'Arabī*. Beirut: Markāz Dirāsāt al-Wahdah al-'Arabiyyah, 2009.
- Kaṣīr, Ibnu. *Tafsīr Al-Qur'ān al-'Azīm*. Beirut: Dār Ibnu Hazm, 2000.
- Mahfudz, M. A. Sahal. *Nuansa Fiqh Sosial*. Yogyakarta: LKiS, 2012.
- Makdisi, George. *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West: With Special Reference to Scholasticism*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990.
- Mandzur, Ibnu. *Lisān al-'Arab*. Kairo: Dar al-Ma'ārif, t.t.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS, 2012.
- Al-Rāzi, Fakhrudīn. *Mafātīh al-Ghaīb*. Beirut: Dār al-Fikr, 1981.
- Al-Shadr, Muhammad Baqīr. *Falsafatunā : Dirāsah Mauḍū'īyyah fī Mu'tarak al-Šira' al-Fikr al-Qā'im bayna Mukhtalāf al-Tayyārāt al-Falsafīyah wa Khaṣah al-Falsafah al-Islāmiyyah wa al-Māddīyah al-Diyālīkiyyah (al-Markīsiyyah)*. Beirut: Dār al-Ta'āruf al-Matbu'at, 1989.
- Shihab, M. Qurāish. *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2007.
- Al-Suyūthī, Jalāluddīn Abi Abd. Rahman. *Lubāb al-Nuqūl Fī Asbāb al-Nuzūl*. Beirut:

- Mu'assasah al-Kutub al-
Ṣaḡāfiyyah, 2002.
- Syahrūr, Muhammad. *Nahwa Uṣūl al-Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī*. Damaskus: al-Ahali, 2000.
- Al-Syelkhāni, Umar bin Abdul Azīz. *Mabāhiṣ al-Takḥṣīṣ 'Inda al-Uṣūliyyīn*. Yordania: Dār Osāma, 2000.
- Al-Wāhidī. *Asbābu Nuzūl Al-Qur'ān*. Mesir: Dār al-Kutub al-Jadīd, 1969.
- Al-Zamakhsyari. *al-Kasysyāf 'an Haqā'iqi Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwil fī Wujūh al-Ta'wīl*. Riyad: Maktabah Ubaikan, 1998.
- Al-Zarkāsyī, Abdullah. *Al-Burhān fī 'Ulūm Al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Turās, 1957.
- Al-Zarqāni, Muhammad Abd. Azīm. *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kitab al-'Arabī, 1995.
- Zayd, Naṣr Hāmid Abu. *al-Khitāb wa al-Ta'wīl*. Beirut: al-Markāz al-Ṣaḡāfī al-'Arabī, 2003.
- _____. *al-Naṣṣwa al-Sulṭah wa al-Haqīqah: Irādah al-Ma'rīfah wa Irādah al-Haymanah*. Beirut: Markāz al-Ṣaḡāfī al-'Arabī, 2000.

